



Bachelard et les philosophies de l'Orient

par Sarah Mezaguer

1 – ANIMA/ANIMUS ET YIN/YANG

A la suite de C.G. Jung, Bachelard a choisi de rendre la complexité de la psyché humaine en la partageant en *animus*, dont la désinence masculine indique qu'elle en serait le versant masculin, quand l'*anima* en serait le pendant féminin. Il ne souhaite pas signifier par là que l'homme et la femme ont un fonctionnement psychique d'essence différente, l'*animus* et l'*anima* étant l'un et l'autre le lot des hommes comme des femmes, mais intervenant à des degrés divers selon les individus. Ainsi:

L'homme le plus viril, trop simplement caractérisé par un fort *animus*, a aussi une *anima* qui peut avoir de paradoxales manifestations. De même la femme la plus féminine a, elle aussi, des déterminations psychiques qui prouvent en elle l'existence d'un *animus* (Bachelard 1960: 53).

Anima et *animus* indiquent donc davantage des tendances, tendances à propos desquelles on pourrait d'ailleurs se demander si elles ne sont pas un brin *conventionnelles* – du moins du point de vue terminologique –, dans la mesure où c'est par convention que nous associons les facultés discursives au masculin et la sensibilité au féminin? En effet, comme le souligne Ionel Buse, "à la différence de l'*animus* qui est l'expression de la domination et de l'extériorisation de soi, l'*anima*, qui appartient à la rêverie, est créatrice de tranquillité, de repos et de retour à soi à travers le monde des images" (Buse 2004: 24). A première vue, ces deux notions, à la fois duelles et complémentaires, rappellent le partage en Yin et en Yang qui est fait par le Taoïsme; le premier étant associé au féminin, le second au masculin. Nous allons voir que, entre Bachelard et le Tao, si l'aboutissement de la pensée se ressemble par bien des aspects, le point de départ diffère pourtant. Nous avons vu effectivement qu'à l'origine, que ce soit chez Jung ou chez Bachelard, l'*anima* et l'*animus* renvoient à des réalités psychiques.



Tout au long de l'œuvre de Bachelard, cependant, ces termes tendent à étendre leur acception pour rendre compte, cette fois-ci, de réalités extérieures à l'homme. C'est le cas du langage, partagé en des termes qui tiennent tantôt de l'*animus*, comme "rêve", par exemple, tantôt de l'*anima*, comme "rêverie". On pourrait objecter à cela qu'en tant que production mentale humaine, le langage reflète tout simplement la dualité psychique repérée un peu plus haut. Or, dans *La Poétique de la rêverie*, Bachelard s'attache précisément à montrer en quoi la rêverie dans son essence est du côté de l'*anima*. Ce ne serait donc pas le féminin du mot qui serait en cause mais l'essence même de ce à quoi il renvoie, ce qui, de fait, montrerait que le féminin ou le masculin d'un mot ne serait pas accidentel et qu'il renverrait à des déterminations plus profondes.

Dans les heures heureuses, nous connaissons une rêverie qui se nourrit d'elle-même, qui s'entretient comme la vie s'entretient. Les images tranquilles, dons de cette grande insouciance qui est l'essence du féminin, se soutiennent, s'équilibrent dans la paix de l'*anima*. Elles se fondent ces images, dans une intime chaleur, dans la constante douceur où baigne, en toute âme, le noyau du féminin. [...] La rêverie pure, comblée d'images, est une manifestation de l'*anima*, peut-être la plus caractéristique (Bachelard 1960: 55).

Si avec la rêverie nous sommes du côté de l'*anima*, donc du féminin, on reste là encore du côté du psychisme humain ; or, à lire Bachelard plus attentivement, on s'aperçoit bien vite que c'est tout le cosmos qui a tendance à se teinter tantôt d'*animus*, tantôt d'*anima*. Là où cette prégnance de l'*anima* est la plus perceptible, c'est sans conteste dans l'ouvrage que Bachelard consacre à l'élément aquatique. En effet, tout au long de *L'Eau et les rêves*, le philosophe n'a de cesse de nous rappeler l'aspect féminin de l'élément, que ce soit à travers des images d'eaux printanières propres à suggérer la nudité féminine dans sa pureté, son innocence, ou à travers des eaux plus profondes, à la teneur plus inquiétante, hantées comme chez Edgar Poe par le fantôme de mère mourante. A y regarder de plus près, ce n'est pas seulement l'eau qui, sous la plume de Bachelard, se fait féminine, mais également la terre, en ses relents protecteurs, quand, symétriquement, l'air et le feu sont, eux, clairement placés sous le signe de l'*animus*. Cette classification "élémentaire" que le philosophe a privilégié au début de ses ouvrages sur la Poétique n'est d'ailleurs pas sans faire penser aux cosmogonies présocratiques, telles celle d'un Thalès (placée sous le signe de l'eau) ou d'un Héraclite (placée sous le signe du feu), mais elle nous ramène également au socle même de la pensée traditionnelle chinoise, au sein de laquelle les éléments jouent un rôle central, à ceci près qu'il sont, cette fois, au nombre de cinq, à savoir : le bois, le feu, la terre, le métal et l'eau.

Si, comme nous l'avons vu, l'intuition bachelardienne d'une dualité complémentaire en l'homme est tout d'abord pressentie au niveau du psychisme humain et tend par la suite à s'étendre au cosmos dans son entier, au sein du Taoïsme, le cheminement est inverse: il part du cosmos pour arriver à l'homme. Comme l'explique le Dr. Jian Liujun: "Les concepts du Yin et du Yang demeuraient, à l'origine, fort simples: tout ce qui faisait face au soleil était Yang; tout ce qui tournait le dos au soleil était Yin.



Plus tard, les deux concepts s'élargirent [...]” (Liu Jun 2005: 21), et c'est ainsi que, de manière non exhaustive, on peut placer du côté du Yin, tout ce qui a trait au féminin, au calme et à la passivité, à l'introversivité, au bas et à la gauche, au froid et à l'obscur, à la terre, ainsi qu'à tout ce qui est matériel, quand *a contrario* le Yang se rapporterait au masculin, à l'agitation et à l'action, à l'extraversivité, au haut et à la droite, au chaud et au clair, au ciel et à tout ce qui a trait au spirituel. C'est alors le paysage dans son entier qui se compose d'éléments yin et d'éléments yang, tout l'art des peintres chinois consistant à rendre compte de cette dualité à l'œuvre dans la nature et à trouver un équilibre entre ces deux forces contraires (Garaudy 1979: 133-139). Forte de ces principes, la médecine traditionnelle chinoise intègre elle aussi cette idée de coexistence du Yin et du Yang au sein du corps humain; la bonne santé consistant précisément à équilibrer le jeu de ces deux énergies. Malgré un apparent manichéisme, la médecine traditionnelle chinoise considère de nombreuses sous-divisions et une pluralité d'interactions qui rendent la compréhension du fonctionnement du corps beaucoup moins transparente qu'il n'y paraît au premier abord. Pour plus de détails, nous renverrons le lecteur plus curieux de ces choses au livre du Dr. Jian Liu Jun, *Quintessence du Qi Gong*.

On arrive toutefois à percevoir à quel point sont proches les unes des autres les notions psychologisantes d'*anima* et d'*animus*, d'une part, et les notions de Yin et de Yang, de l'autre. En effet, on retrouve cette même intuition d'une dichotomie entre le féminin et le masculin, coexistence d'éléments contraires qui est pensée, dans un cas comme dans l'autre, de manière tout à fait comparable. On a longtemps glosé sur l'aspect diurne et sur l'aspect nocturne qui coexistaient chez Bachelard, cherchant à réconcilier ces deux pans de son œuvre: on a d'abord un Bachelard, philosophe des sciences, qui, dans *La Formation de l'esprit scientifique*, nous explique que les images ne peuvent être que des obstacles pour qui se consacre à la science, et on a un Bachelard qui, se consacrant à la Poétique, ne jure que par les images et s'adonne à elles comme à une religion. Cependant, si ces deux dimensions coexistent chez Bachelard et au sein de son œuvre, elles relèvent de moments différents et ainsi la coexistence des éléments diurnes et des éléments nocturnes – comme pour le Yin et le Yang – ne doivent être pensés que dans l'alternance, car ceux-ci sont et demeurent à jamais irréconciliables. On connaît le symbole du Yin et du Yang, formé d'un cercle dans lequel s'enchevêtrent, mais sans jamais se mélanger, une partie noire (Yin) et une partie blanche (Yang). D'ailleurs, la ligne sinusoïdale qui les sépare suggère un mouvement de rotation qui ferait précisément alterner l'un et l'autre, mais, si le Yang doit composer avec une larme de Yin, et vice-versa, les deux réalités restent diamétralement opposées dans leur essence et, donc, irréconciliables.

Le Yin et le Yang sont non seulement en opposition, mais aussi en interdépendance. Par l'intermédiaire du Yin et du Yang, on entend que chacun des deux aspects est la condition nécessaire de l'existence de l'autre et qu'ils n'existent pas l'un sans l'autre. Par exemple il n'y aurait pas de haut sans bas, de gauche sans droite. Coexistant dans une entité unique, ils dépendent l'un de l'autre pour leur subsistance. Le déplacement et le changement d'une chose sont dûs non seulement à l'opposition et au conflit entre le Yin et le Yang, mais également à leur interdépendance: “le Yang est engendré par le Yin et le Yin est engendré par le Yang”. Voilà le principe d'origine mutuelle du Yin et du Yang (Liu Jun 2005: 27).



Si l'on poussait la comparaison encore plus loin entre les préceptes bachelardiens et ceux du Taoïsme, on finirait sans doute par trouver des divergences, ne serait-ce déjà dans le fait que le Tao prône une coexistence harmonieuse des deux tendances alors qu'il semble qu'à la fin de sa vie Bachelard ait peu ou prou abandonné l'épistémologie pour cultiver encore plus l'*anima* qui était en lui. Il n'en reste pas moins que l'*anima* et l'*animus* semblent entretenir un troublant lien de filiation avec les notions de Yin et de Yang de l'Orient lointain. Filiation qui n'est certes pas à chercher dans les lectures personnelles de Bachelard, si éclectiques soient-elles, puisque à aucun moment il ne semble citer un Lao Tseu ou un Confucius¹, mais qu'il faudrait certainement chercher du côté des lectures de Jung. En effet, si Bachelard se réclame de Jung quant aux notions d'*anima* et d'*animus*, on sait que Jung était quant à lui – au grand dam de Freud – imprégné de toutes sortes d'écrits appartenant à tout type de traditions; si bien que Jung serait bel et bien le moyen terme entre Bachelard et les philosophies de l'Orient. En étudiant le parallèle entre l'*anima* et l'*animus* bachelardiens, d'une part, et le Yin et le Yang taoïstes, d'autre part, nous avons eu l'occasion de voir que, malgré des points de départ différents, on parvenait à une communauté d'essence entre l'individu et le cosmos, qu'en tant que partie de ce tout, l'individu partageait cette même dualité conçue sur le mode de la complémentarité. Cela nous amène naturellement à l'un des thèmes centraux de la philosophie bachelardienne, à savoir le sentiment de ne faire qu'un avec l'univers, ou "sentiment cosmique" que l'on trouve aussi dans toutes les philosophies/religions orientales, de l'Hindouisme au Taoïsme, en passant par le Bouddhisme.

2 – LE SENTIMENT COSMIQUE ET SES AVATARS ORIENTAUX

Comme l'explique Roger Garaudy dans *Appel aux vivants*, le Tao tel qu'il est exposé dans le *Yi King (Le Livre des métamorphoses)*, est la loi éternelle qui préside à l'ordre du monde et qui voit alterner, en toute complémentarité, le Yin et le Yang, comme le jour et la nuit qui alternent l'un avec l'autre, les saisons qui s'enchaînent les unes aux autres, etc. " [Le Yi King] permet à la fois de lire l'ordre de l'univers et d'établir l'harmonie en soi-même par un consentement profond aux rythmes de l'univers" (Garaudy 1979: 124). En effet, comme l'explique l'auteur, "l'intuition centrale du Taoïsme découle du refus de tout dualisme: il n'y a pas un moi isolé du reste du monde. Il n'y a pas d'êtres réels distincts. Tous les êtres et moi sommes un dans l'origine [...], écrit Tchouang Tseu, tous les êtres sont un tout immense" (Garaudy 1979: 126).

On sent d'ailleurs poindre cette même idée d'illusion du "moi" dans différents passages de l'œuvre bachelardienne, notamment dans *L'Intuition de l'instant*, où à la suite de Gaston Roupnel, Bachelard nous explique que nous prenons pour des réalités ce qui ne serait, au demeurant, que de simples habitudes.

¹ Cf. *Les lectures de Gaston Bachelard. Index bibliographique*, sous la direction de Jean Libis, en collaboration avec Fabio Ferreira, Catherine Gublin, Marie-Thérèse Gorin et Sarah Mezaguer, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2011.



Car l'idée phare de cet essai est que la seule réalité qui soit est celle de l'instant; la durée n'étant qu'une construction élaborée *a posteriori*. Ainsi Roupnel de nous expliquer que "l'individu est l'expression, non d'une cause constante, mais d'une juxtaposition de souvenirs incessants fixés par la matière et dont la ligature n'est elle-même qu'une habitude chevauchant toutes les autres. [...]. Et on pourrait presque dire que la permanence dont il se croit doué n'est que l'expression de l'habitude à lui-même".

Mais là où Bachelard semble encore plus proche des élans de cosmicité que l'on trouve au sein du Taoïsme, c'est dans les passages de *La Poétique de la rêverie* qu'il consacre à la rêverie, et, plus précisément, à la cosmicité de la rêverie. Dans cet ouvrage, il commence d'abord par établir la différence entre le rêve et la rêverie: *a contrario* du rêve, la rêverie diurne mobilise le sujet en tant que tel, celui-ci n'a pas l'impression que c'est un autre que lui qui rêve. Ce qui est nié, cependant, c'est le monde dans sa fonction de réel. La rêverie est pour l'individu l'occasion d'échapper, pour un moment, aux frictions du quotidien, de se réfugier dans une bulle où le monde rêvé est serein et où cette sérénité se répercute sur lui-même. Bachelard met d'ailleurs l'accent à de nombreuses reprises sur l'apaisement que la rêverie produit sur le rêveur, et a très bien su rendre cet état d'apesanteur et de béatitude, où l'individu se sent réconcilié avec le monde. L'une des expressions-clé qui permet à Bachelard de nous faire sentir cette osmose existant entre le rêveur et le monde, et que l'on retrouve à plusieurs reprises, est la "cosmicité" de la rêverie. Il explique en effet que, dans sa solitude, l'homme ne fait plus qu'un avec le monde:

Quand un rêveur de rêveries a écarté toutes les préoccupations qui encombraient la vie quotidienne, quand il s'est détaché du souci qui lui vient du souci des autres, quand il est vraiment ainsi l'auteur de sa solitude, quand enfin il peut contempler, sans compter les heures, un bel aspect de l'univers, il sent, ce rêveur, un monde qui s'ouvre en lui. Soudain un tel rêveur est rêveur de monde. Il s'ouvre au monde et le monde s'ouvre à lui. [...] En une rêverie de solitude qui accroît la solitude du rêveur, deux profondeurs se conjuguent en échos, qui vont de la profondeur de l'être du monde à une profondeur d'être du rêveur. Le temps est suspendu. Le temps n'a plus d'hier et n'a plus de demain. Le temps est englouti dans la double profondeur du rêveur et du monde. Le monde est si majestueux qu'il ne s'y passe plus rien : le monde repose en sa tranquillité" (Bachelard 1960: 148).

Si la rêverie ouvre sur un bien-être, c'est qu'elle nous aide à nous réconcilier avec le monde, à nous fondre en lui. Bachelard remarque que "d'une image isolée peut naître (tout) un univers" (Bachelard 1960: 150); la moindre image peut ainsi être prétexte à la rêverie, et on pensera notamment à ces moments de solitude auprès de l'âtre incandescent où, à force de contempler le doux mouvement de va-et-vient des flammes, le rêveur finit par avoir l'impression d'être ce feu qui se consume. On observerait la même sensation de dissolution à la contemplation de l'onde aquatique; le même phénomène hypnotique se produisant effectivement. En effet, le propre de la contemplation est de nous arracher au temps chronologique, de nous placer dans un temps qui rompt avec la succession des événements, un temps immobile où plus rien ne se passe et qui nous aide à nous fondre dans le monde: "La communication du rêveur et de son monde est, dans la rêverie de la solitude, toute proche, elle n'a pas de distance, pas cette distance qui marque le monde perçu, le monde fragmenté par les perceptions" (Bachelard 1960: 149-150).



Les images qui bercent nos rêveries nous ramènent à des archétypes plus fondamentaux, elles nous font remonter la pente du temps, désapprendre tout ce que nous avons appris, nous désolidariser de tous les liens pragmatiques que nous avons tissés avec le réel, pour retourner à un temps immobile et serein, dénué de toute obligation. " Ah ! douce fluence de la rêverie qui nous aide à nous couler dans le monde, dans le bien être d'un monde" (Bachelard 1960: 166).

On voit très bien que, au sein de la rêverie bachelardienne, le rapport de l'homme au monde se fait sur le mode de l'harmonie, de la fusion/confusion.

Or, que ce soit au sein de l'Hindouisme, ou même au sein de sa manifestation plus tardive qu'est le Bouddhisme, on trouve des concepts comparables à ce "sentiment cosmique" qui a bercé ces dernières pages. Ainsi Roger Garaudy explique-t-il qu'il y a en Inde:

le sens de l'unité profonde de la vie, celle de l'homme, celle de la nature et celle du divin, et la certitude que, de la conscience de cette unité, naissent à la fois la joie la plus haute et la liberté, la délivrance de toutes les illusions qui enchaînent notre vie à des réalités partielles et à des désirs bornés" (Garaudy 1979: 86).

Ainsi, le but ultime de l'Hindouisme réside-t-il dans la délivrance (*moksha*), versant négatif de l'opération qui consiste à se libérer des illusions, et dans l'illumination (*samadhi*) qui en constitue le versant positif. Ce cheminement ne peut être atteint que par le dépassement du soi individuel pour atteindre au Soi universel et cosmique qu'est le *Brahman*. Pour mieux en sentir les communes résonances avec un Bachelard, rien de tel que de se laisser bercer par les textes eux-mêmes. Ainsi,

les hommes sont comme les branches ou les feuilles d'un même arbre, ou comme les vagues d'un même océan. Si nous voulons suivre cette dernière métaphore, disons que les vagues, qui ne sont nullement illusoire, n'existent que dans le mouvement total des poussées de la mer, celle des marées et des vents qui l'agitent. Un même océan contient toutes les vagues et chaque vague est habitée par la vie totale de l'océan. Lorsque cessent les agitations et les tumultes de surface, il n'y a plus qu'un seul océan étale, et 'seule une mer parfaitement unie peut refléter le ciel (Garaudy 1979: 98).

Au sein du Bouddhisme on retrouve plus ou moins le même socle doctrinal, à la différence que l'illumination est appelée *satori* et qu'elle permet d'atteindre le Nirvana, c'est-à-dire l'extinction du moi. Si l'athéisme présumé de Bachelard requiert la prudence dans cette tentative de rapprochement avec les religions de l'Orient, toute notion de divin mise à part, on ne peut qu'être frappé par la quasi-similitude entre les principes moteurs de la philosophie bachelardienne et ceux à l'œuvre dans l'Hindouisme, le Bouddhisme et le Taoïsme. Etudiant précisément: "L'imagination matérielle chez Gaston Bachelard et dans le Bouddhisme", Sookhee Chae pose une question troublante: "Lorsqu'il dit² que la tranquillité seule est l'être du soi et du monde, ne veut-il pas dire par là que l'on y existe

² L'auteur parle de Bachelard.



vraiment que lorsqu'on est tranquille, c'est-à-dire lorsque l'on oublie sa propre existence, vide de ses réflexions et de ses pensées?" (Chae 2004: 346).

Et elle note que "c'est ce que Bachelard appelle 'l'ontologie de la tranquillité'" (Chae 2004: 346), relevant un peu plus loin que "l'état de la rêverie signifie l'état où le sujet se trouve uni dans la tranquillité du non moi" (Chae 2004: 346).

Les différents va-et-vient entre les textes issus de l'œuvre bachelardienne et les notions phares présentes dans les philosophies/religions de l'Orient témoignent d'une grande proximité quant à l'idée de fusionner avec le tout de l'univers. Si les unes et les autres sont extrêmement proches quant à leur aboutissement, à leur fin ultime, on pourrait se demander si ce n'est pas, d'abord, de par leur méthode, qu'elles parviennent à des conclusions superposables.

3 – MÉDITATION ET PHÉNOMÉNOLOGIE BACHELARDIENNE

Chez Bachelard, la méthode qui est utilisée et qui lui sert de lecture des images, c'est la phénoménologie, méthode d'approche qui consiste à se mettre dans un état de réceptivité et de non-censure – pour parler en termes psychanalytiques –, afin de rendre compte en toute honnêteté des phénomènes les plus divers que les images font naître en nous. Or, nous allons voir que, par bien des aspects, la phénoménologie bachelardienne est à rapprocher de la méditation des grands maîtres zen.

Le principe central de la méditation consiste à se recentrer sur l'instant. En effet, l'être humain se caractérise par un bavardage mental incessant qui commence dès les premiers instants de l'éveil et qui ne cesse qu'à l'endormissement: ce bavardage mental consistant principalement en ressassements du passé et en anticipations de l'à-venir qui nous empêchent de véritablement goûter le présent. Comme nous l'avons vu un peu plus haut, *L'Intuition de l'instant* repose également sur cette idée que le passé et l'avenir phagocytent, en quelque sorte, notre conscience du présent, même si ce n'est pas dans cet ouvrage qu'il faut chercher des solutions pour y remédier. C'est du côté des ouvrages consacrés à la Poétique qu'il faut se pencher, car même si Bachelard n'a jamais directement diagnostiqué le recours à la phénoménologie comme réponse à notre problématique rapport au temps, c'est à l'occasion de ses intenses moments de solitude de l'homme face aux images que celui-ci se voit réconcilié avec lui-même.

De la même manière que Bachelard annonce, à la première page de *La Poétique de l'espace*, qu'"il faut être présent, présent à l'image dans la minute de l'image", Christophe André, thérapeute ayant recours à la méditation, explique qu'il faut "se rendre simplement présent à cet instant" (André 2011: 22):

Ce que nous apprend la pleine conscience, c'est à ouvrir les yeux. Cet acte est important car il y a en permanence autour de nous des mondes que nous négligeons. Ici et maintenant. [...] Il s'agit d'un acte de conscience volontaire³, il s'agit de décider d'ouvrir la porte de notre esprit à tout ce qui est là. Au lieu de nous réfugier dans l'une

³ C'est nous qui soulignons.



ou l'autre de nos citadelles intérieures: ruminations, réflexions, certitudes et anticipations (André 2011: 24).

Pour ce faire, ce que l'auteur préconise, c'est de se recentrer sur notre ressenti, que celui-ci soit agréable ou non, sans chercher à le modifier; le but n'étant pas simplement de se détendre mais de se reconnecter à soi-même.

Ainsi, quand Christophe André explique qu'il faut ressentir et percevoir et, dans un même temps, savoir que l'on ressent et que l'on perçoit, on ne peut s'empêcher de penser aux premières pages de *La Poétique de la rêverie* où Bachelard explique en quoi consiste la phénoménologie: "Devant les images que nous apportent les poètes, [...] [la] naïveté d'émerveillement est toute naturelle. Mais à vivre passivement un tel émerveillement, on ne participe pas assez profondément à l'imagination créante" (Bachelard 1960: 4).

En effet,

On vit [la rêverie] dans un temps détendu, temps sans force liante. Comme elle est sans *attention*⁴ elle est souvent sans mémoire. [...] En suivant 'la pente de la rêverie' – une pente qui toujours descend – la conscience se détend et se disperse et par conséquent s'obscurcit. Ce n'est donc jamais l'heure quand on rêve, de 'faire de la phénoménologie' (Bachelard 1960: 4).

Le paradoxe du phénoménologue, c'est qu'il doit se laisser bercer par la rêverie tout en écrivant ou, du moins, comme le dit Bachelard, en se promettant d'écrire. On retrouve alors des thèmes aussi chers à la méditation que "l'attention" ou que "la pleine conscience", à ceci près que si "dans l'attention on écarte (ce qui ne nous intéresse pas) [...] dans la conscience on les accueille" (André 2011: 92). Ainsi, à travers les différentes précautions que les thérapeutes préconisent (s'alléger, ne pas juger, ne pas filtrer, ne pas s'agripper et ne rien attendre), on ne peut s'empêcher de penser qu'en se centrant sur les images et sur leur retentissement en lui, Bachelard a ni plus ni moins fait œuvre de méditation. Et si le terme de "méditation" n'appartient pas forcément au vocabulaire du philosophe champenois, il n'en est pourtant pas tout à fait absent, comme en témoigne ce passage à la page 9 de *L'Intuition de l'instant* où il écrit: "Nous avons donc repris les intuitions de *Siloë* aussi près que possible de leur source et nous nous sommes efforcé de suivre sur nous-mêmes l'animation que ces intuitions pouvaient donner à *la méditation philosophique*" (Bachelard 1931: 9).

En tant que poétique de la rêverie, la phénoménologie serait donc une forme de méditation et, – selon nous – de méditation réussie, au vu des effets qui s'ensuivent. Mais la différence fondamentale entre le thérapeute et le grand maître zen, d'une part, et Bachelard, de l'autre, ne consiste-elle pas là encore dans le point de départ? Dans le premier cas, la démarche est curative. Si cela ne fait aucun doute en ce qui concerne le thérapeute qui utilise la méditation pour obtenir un mieux-être qu'il pourrait atteindre par d'autres méthodes à sa disposition (l'EMDR, l'hypnose, la gestalt,...), il en est finalement de même du sage bouddhiste. En effet, la leçon de vie de Bouddha prend pour point d'ancrage la souffrance humaine, le fait que cette souffrance soit universelle et qu'elle

⁴ C'est nous qui soulignons.



découle de l'existence de la mort, de la maladie, de la vieillesse, de l'injustice, ainsi que des illusions qui nous habitent (l'illusion du moi, notamment). La sagesse bouddhiste consiste

donc principalement à se détacher de l'illusion du moi pour que cette souffrance ne soit plus une fatalité. Dans le cas de Bachelard, au départ de la phénoménologie, point d'amers constats sur la triste condition humaine – même si on sent poindre ici et là des accents pessimistes⁵–, seulement un amour des mots et des images.

D'ailleurs, bien que l'œuvre de Gaston Bachelard rende compte, à certains moments, d'un parfait eudémonisme, le philosophe n'avouait pas de telles ambitions, son œuvre – la plus tardive – étant tournée du côté de l'esthétique et non de l'éthique. C'est seulement *a posteriori*, par la redécouverte dont elle fait aujourd'hui l'objet, qu'elle témoigne d'un bien-vivre riche d'enseignements, mais d'un bien-vivre tout relatif puisqu'il se concentre dans ces moments ultimes où, à force de scruter le monde qui l'entoure, le phénoménologue semble atteindre le Nirvana en se fondant dans le tout de l'univers.

BIBLIOGRAPHIE

- AA.VV., 2004, *Cahiers Bachelard*, « Bachelard et l'écriture », Univ. de Bourgogne, Dijon
Buse I., "Animus et anima chez G. Bachelard & M. Eliade", p. 21-32.
Chae S., "L'imagination matérielle chez G. Bachelard et dans le Bouddhisme", p. 345-353.
André C, 2011, *Méditer jour après jour*, L'Iconoclaste, Paris.
Bachelard G., 1960, *La Poétique de la rêverie*, PUF, Paris.
Bachelard G., 1957, *La Poétique de l'espace*, PUF, Paris.
Bachelard G., 1931, *L'Intuition de l'instant*, Stock, Paris.
Garaudy R., 1979, *Appel aux vivants*, Le Seuil, Paris.
Libis J., 2002, *Bachelard et la mélancolie*, Le Septentrion, Lille.
Libis J. (ed.), 2011, *Les lectures de G. Bachelard*,
Liu Jun J., 2005, *Quintessence du Qi Gong*, Editions Quimédao, Paris.

Sarah Mezaguer, docteur en philosophie, s'est spécialisée sur l'Imaginaire, en adoptant une démarche résolument pluridisciplinaire. Elle a publié divers articles autour de l'œuvre de Bachelard, ainsi qu'un index des auteurs cités par celui-ci (Cf. Bibliographie). Elle a également publié récemment un ouvrage intitulé *La Femme et la mort en Grèce ancienne* et a travaillé à un essai analytique qui est à paraître dans les semaines qui viennent sous le titre *La théorie du complot : un mythe ?*

sara.mezaguer@hotmail.fr

⁵ Voir l'ouvrage de Jean Libis, *Bachelard et la mélancolie. L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*.